المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي

الأستاذة نورة بوحناش
جامعة منتوري-قسنطينة

المقدمة:

عند تفحص المتون الأصولية يتبين أن أصول الفقه يعتمد إلى حد بعيد على أصول الدين، ويستمد منه المبادئ ذلك أن علم الكلام يوصف بالكلية والعلوم الأخرى هي أجزاء له حيث تبني الحديث في الشريعة على ما تقتضيه العقيدة من تصورات نسجها المتكلمون في اضطلاعهم التاريخي بالرد على من خالفهم في طبيعة الإيمان، وهو أمر ذكره الأصوليون أنفسهم صراحة ومهدوا له في مدوناتهم الأصولية خاصة أن أغلبهم اضطلع بالوظيفة المزدوجة متكلم وأصولي، فتكون المقدمات الكلامية حاكمة على الأخرى الأصولية حكم الضرورة، ولأجل أن يتسق النسق الأصولي اتساقا منطقيا مع مبادئ العقيدة التي تمت البرهنة عليها سلفا يكون ما قيل في علم الكلام حاكما بالضرورة على ما يقال في أصول الفقه حكم الأصل على الفرع وهنا يكشف السؤال عن المرجعية الكلامية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي مشروعيته ما دام المبدأ الكلامي يوجه بمعنى ما القول الأصولي، وتزداد ضرورة البحث عن البعد الكلامي لمقاصد الشريعة عند تصفح متن الموافقات وكذا متن الاعتصام فنلتقي بين الفينة والأخرى، شذرات متفرقة ومقتضبة لقضايا كلامية لعلّه سيكون في تركيبها بيان للانتماء الكلامي للفقيه الغرناطي.

تصمت المصادر إذ توجه إليها استفسار يطلب بيان الانتماء المذهبي الكلامي لأبي إسحاق الشاطبي، وعلى الرغم من أن تلميذه المجاري ذكر نتفا عن حياته العلمية، إلا

أنه تجاوز ذكر الانتماء الكلامي الذي يكون عليه شيخه[1]، أما عن مؤلفاته فإن أضمرت بعض القضايا المتفرقة في ثناياها إشارة لموقف كلامي، فإنها لم تصرح البتة إذا ما كان الشاطبي معتزليا أم أشعريا أو اتخذ إماما آخر في إثبات المبادئ العقدية التي يجب أن تتصدر مواقفه الشرعية، ولعل هذا الصمت للشاطبي له أبعاد معرفية في ضبط موقف الموافقات التي تعني التوفيق ليس في مجال الفقه بل في العقيدة، ومن ثم نقف على روح مغربية أندلسية أمعنت في نقد الخلاف الكلامي الذي لا يورث إلا خلاف الأمة وتشتتها مما يعني أن المشروع الفكري الأندلسي يحمل دعوة الوحدة والاتفاق وهو ما سار إليه قبلا ابن رشد في سعيه نحو بناء وحدة المعقول وضبط آليات التأويل البرهانية تجاوزا للخلاف في العقيدة والشريعة.

والحق أن المناظرة الكلامية –وعلى الرغم من المآخذ التي يتم تسجيلها فيما نتج عن تعمقها في الجدال النظري وكثرة تفريعاتها فيما لا يفيد العقيدة في حد ذاتها– تعد باعتبار الصلة بين العقدي والعملي في الإسلام بمثابة مبادئ ميتافيزيقية تؤدي وظيفة المصادرات التي تتأسس عليها القضايا العملية في الإسلام تأسيسا أوليا ومنطقيا[2]، ذلك أنها تمدها بالجدوى وتبين معقوليتها. ولأن الفقيه الغرناطي سعى نحو إعادة تأسيس الشريعة على العلم ومن ثم الإشارة إلى أن الموضوع المركزي هو الفعل المحدد بجدلية المصلحة والمفسدة بوصفهما محددان واقعيان، فإن السؤال عن طبيعة المرجعية الكلامية أمام هذا التأسيس، يبدو أمرا ضروريا ومن ثم إذا ما كانت الاختيارات المنهجية في متن

---

1) انظر: محمد المجاري الأندلسي: برنامج المجاري، (ط1)، دار الغرب الإسلامي: بيروت– لبنان، 1982م، ص 116-122.

2) انظر: وليام ليلي: المدخل إلى علم الأخلاق، ترجمة علي عبد المعطي محمد، (دط)، دار المعرفة الجامعية: الإسكندرية– مصر، 1985م، ص 395.

الموافقات قد مكنت من رؤية كلامية مغايرة تستمد أسسها من البعد المالكي الذي يبين كراهة الكلام في الكلام، وكذا من النقدية الأندلسية الممتدة إلى ابن حزم وابن رشد عبر المتون التي تدقق في الآليات المعرفية للمرجعية الكلامية ذات السلطة على الفعل الإسلامي.

يعتمد الشاطبي في بناء موقفه الأصولي على مفهوم قاعدي ميز رؤيته جملة وتفصيلا ألا وهو المقصد، وأول بيان لدلالة هذا المفهوم أنه نقيض للعبث واللهو واللغو وتبعثر الغاية وإقرار بالغاية والغرض والهدف، بمعنى أن الأفعال – مهما اختلفت طبيعتها من إلهية إلى إنسانية– تصدر لأجل علّة تبتغي تحقيقها وهي المسلمة التي جعلها الشاطبي ركيزة لنسقه الأصولي ليعتبر أن مقصود الشريعة هو تحقيق مصالح العباد، وإذن فهي معللة بالمصلحة، وهنا تحضر مسألة تعليل الشريعة، ويحضر الجدل الكلامي حول تعليل كلام الله بين معتزلي موافق للمعقولية، وأشعري يعلي من صورة النص إلى حد تجاوز كثير من محددات المعقولية.

صحيح أن جمهور المسلمين يقر بالتعليل في أصول الفقه ما دام القياس يعد دليلا رابعا من أدلة الأحكام وأصله القول بالعلة، على مستوى التشريع، غير أن السؤال عن طبيعة التعليل عند الشاطبي يصبح ملحا إذا أنصتنا إليه وهو يقول: «زعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة البتة، كما أن أفعاله كذلك وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد»[1]، إنها مقابلة بين مثبتي التعليل ونُفاته، بمعنى بين المعتزلة والأشاعرة، هكذا نقل الفقيه الغرناطي مفهوم العلة إلى مستوى الدلالة الكلامية، وسيأخذ الشاطبي صراحة جانب القائلين بالتعليل مشيرا إليهم وهم المعتزلة، فهل كان معتزليا؟

1) الشاطبي: الموافقات في علوم الشريعة، (ط3)، دار الكتب العلمية: بيروت– لبنان، 2002م، (4/2).

على العقل أن لا يركن لهذا التسليم فلمسألة التعليل جذورها الميتافيزيقية ذات السلطة الحاكمة على ما يقرره الأصولي في أصول الفقه، فهو عائد لا محالة إلى ما تقرر في علم الكلام بعد المنازعة والمخاصمة، وذلك حول مصدر التعليل وطبيعته، ولقد توزعت مواقف المتخاصمين بين القول بالتحسين والتقبيح الذاتيين، وبالتالي الحاكم على قيمة الأفعال هو العقل من جهة وأولئك الذين ردوا كل قيمة إلى الشرع واعتبروا أن التحسين والتقبيح لا مجال للعقل فيهما، إنما الشرع هو مصدرهما المطلق من جهة أخرى، وهو بين في قول إمام المذهب الأشعري مقرا لما يجب أن يسلم به، مردُّه: «أن الخير والشر بقضاء الله وقدره ويؤمنون بقضاء الله وقدره، خيره وشره، حلوه ومره، ويؤمنون أنهم لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله، كما قال، ويلجئون أمرهم إلى الله –سبحانه– ويثبتون الحاجة إلى الله في كل وقت والفقر إلى الله في كل حال»[1].

لنعد إلى الشاطبي فنلقاه قبل قليل قد ردّ الرازي إلى المعتزلة ردا باعتبار موقف كلامي، ذلك أنه لو كان الموقف تشريعيا محضا، فإن الرازي يعود في العمل التشريعي إلى الإقرار بالمصلحة[2]، واعتبارا لهذا الموقف الجلي نظن أن الشاطبي الذي انتصر لمثبتي التعليل بالمصلحة، يقول بالتحسين والتقبيح الذاتيين ويجري مجراه، لكن يجب الإنصات لأقواله المنتشرة في الموافقات والاعتصام، ومنها «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا، ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا

---

1) الأشعري: مقالات الإسلاميين، (ط1)، مكتبة النهضة المصرية: القاهرة– مصر، 1969م، ص 346.

2) الرازي: المحصول في علم الأصول، (ط1)، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية: الرياض– السعودية، 1980م، (238/2).

يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»[1]، انظر أيضا إلى قوله: «العقول غير مستقلة بمصالحها، استجلابا لها، أو مفاسدها، استدفاعا لها»[2]، ثم سننتهي إلى قوله الفصل «وما تبين في علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح، ولو فرضنا متعينا لما حده الشرع، لكان محسنا ومقبحا هذا خلف»[3]، وأخيرا هل نعتبر هذه النصوص وأخرى تماثلها بيانا لأشعرية الشاطبي؟

1- الإقرار بالمصلحة علّة للشريعة – مع المعتزلي ضد الأشعري-

لا بد من الكشف عن الضرورة المنطقية الحاكمة بين المقاصد والتسليم بالمصلحة علّة لهذه المقاصد، فمن بين الدلالات التي يؤديها مفهوم المقصد هو الغاية وستبين هذه الغاية عن ذاتها عندما تتضح علاقة اللزوم بينهما إذ المقصد يحقق المصلحة ويحيل إليها.

إنها مسلمة تطوع الشاطبي نحو تأويل للشريعة بما تؤديه من وظيفة ضابطة للسلوك الإنساني عبر أحواله المتباينة جملة وتفصيلا؛ فتقسيم الشريعة إلى مقصدين الأول عائد إلى مقاصد الشارع، حيث يكون مقصده الأسنى، هو والذي تعود إليه كل المقاصد الأخرى مستمدة لجدواها ومشروعيتها هو «قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء»[4]، أما المقصد الثاني وهو عائد إلى المكلف من حيث النية والأفعال وما يؤديه من أغراض ينبغي أن تقع على مقاصد الشارع وقوع التلازم، والحق أننا نلتمس هنا عناية الشاطبي بأمرين اعتنى بهما الفكر الاعتزالي وهو قول المعتزلة: «على أن الله تعالى لا يفعل إلا

---

1) الموافقات: مصدر سابق، (61/1).

2) الشاطبي: الاعتصام، (دط)، دار الكتب العلمية: بيروت- لبنان، 1995م، (35/1).

3) الموافقات: مصدر سابق، (61/1).

4) المصدر السابق، (3/2).

الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد»[1].

ضف إلى هذا البيان لقصد الشارع، فإن المعتزلة اعتنوا بالإنسان وقصوده وعلاقتها بالشريعة، وهذا طبقا لأصولهم المعتبرة لمشروعية التوحيد والعدل والوعد والوعيد وأخيرا فهل يعد هذا التلاقي بين الشاطبي والمعتزلي مجرد اتفاق؟

يوطئ الشاطبي لحديثه عن المقاصد بمقدمة اصطلح عليها كلامية يبدي فيها خصومة مع الرازي الأشعري ويعمد إلى المعتزلي مسلما بما قاله من رعاية لله للصلاح وهي مقدمة ذكر فيها قائلا: «ولنقدم قبل الشروع في المطلوب مقدمة كلامية مسلمة في هذا الموضع؛ وهي: أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا، وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة وفسادا وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة البتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنّه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين»[2].

والحق أن أول سؤال يلح على قارئ هذا النص لماذا وقع اختيار الشاطبي على الرازي، وهو من المتحققين بالتعليل والقياس في أصول الفقه بمعنى في التعليل الشرعي، و لم يكن وقوعه على ابن حزم وهما يتقاسمان الجغرافيا والتاريخ؟

النص السابق قطعي في دلالته على أن الشاطبي ينحاز إلى القائلين بالتعليل بالمصلحة وقد بين بأنهم المعتزلة ويجادل النافين للتعليل، وقد تمثلوا في شخصية الرازي، لا نظن أن انحياز الشاطبي إلى المعتزلة كان لمجرد انتماء مذهبي، كما لا نعتقد أنّه يقع في تناقض لاحق، حينما لا يقر بالتحسين والتقبيح العقليين ويؤكد مسؤولية الشرع على إضفاء

1) الشهرستاني: الملل والنحل، (ط 5)، دار المعرفة: بيروت– لبنان، 1996م، (57/1).

2) الموافقات: مصدر سابق، (4/2).

القيمة على الأفعال ومن ثم يكون أشعريا، فهل هناك دواعي موضوعية لاختيار الشاطبي لموقف المعتزلة في التعليل؟

تتفق المعتزلة بوجوب فعل الأصلح على الله تعالى فيما يتعلق بالشؤون الإنسانية[1]، وفي تأكيدهم المصلحة علّة للشريعة يقرون بالعدل الإلهي، وأن الله لا يفعل الظلم وأن أفعاله تعالى ليست عبثية وهو أمر يرجع إلى أحد أصولهم الثابتة وهو التوحيد والعدل، الأمر الذي حذا بهم إلى إثبات المسؤولية الإنسانية على الأفعال في ردهم التحسين والتقبيح إلى مجال العقل، وهنا تعود معقولية الشريعة بالنسبة للفاعلين إلى تحديد الغاية منها وهي كما يبرهن المعتزلة الصلاح؛ «وذلك لأن ما يلزم المكلف إنما يجب لأجل النفع الذي يستحقه به، فإذا لزمته التوبة، فإنما تلزم كما يجري مجرى النفع، وهو دفع الضرر، ومن لزمته الشرائع فعلى هذه الطريقة تلزم الألطاف منها، وتقبح المفسدة»[2].

فالأفعال سواء أكانت الإلهية أو إنسانية فهي توزن بالميزان ذاته دفع الضرر وجلب النفع، وكذا فالقول بأن الفعل لا يضمر قصدا، يعد ضربا من الكلام اللامعقول الذي يحيل إلى تصور العبث وهو أمر محال في الشريعة أما عن طبيعة العلة إذا كانت واجبة بذاتها أو غير ذلك، فإن المعتزلة تقر بأن الله مكلف بفعل الأصلح، وهو لا يوصف بالقدرة على ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح وهو يعني أن المعتزلة يرون بأن العلة مؤثرة بنفسها، وأنها توجب الحكم بذاتها بموجب جلب المصلحة، أو دفع المفسدة[3]. وهي نتيجة تفيد بأن هؤلاء المتكلمين يرون أن العلة لم تكن موجبة للحكم

---

1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، (ط2)، مكتبة وهبة، (دب)، 1988م، ص 53.

2) القاضي عبد الجبار: المغني من أبواب التوحيد والعدل، (دط)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف؛ الدار المصرية للتأليف والترجمة: مصر، (دت)، (28/17).

3) المرجع نفسه، (27/17).

إلا ولها تأثير، إذ لولا أن الخمر تؤدي إلى إيقاع العداوة والبغضاء، لما كانت موجبة للحكم الشرعي وهو يقضي بمعقولية التكليف ومسؤولية المكلف كاملة على أفعاله، الآن وقد تبين الخيط الأسود من الخيط الأبيض فيما لزم عن قول المعتزلة بالتعليل بالمصلحة، فهل اعتبر الشاطبي العلة موجبة بذاتها؟

يقف الأشاعرة على الطرف المقابل لما يقوله المعتزلة، إذ إنهم ينفون القول بالصلاح والأصلح، فالله تعالى خلق العالم ليس لغاية ولا لحكم تعود على الخلق، بل كل ما خلقه من خير أو شر ونفع وضرر لم يكن لغرض دفعه إليه ولا لقصد أوجب فعله، بل إن الحالتين تجوزان بالنسبة إلى الله، وقد انتهى الأشاعرة إلى مثل هذه النتيجة بموجب المبادئ التي تواطئوا عليها، والتي تخلص إلى تنزيه الذات الإلهية تنزيها مطلقا، وهو تنزيه لا يجوز عليه حتى القول بالغرض[1]. وهو ما يبرر قول الرازي: «أن حكم الله تعالى على قول أهل السنة مجرد خطاب الذي هو كلامه القديم، والقديم يمتنع تعليله فضلا عن أن يعلل بعلة محدثة»[2].

والحق أن اختيار الشاطبي للرازي كخصم يدافع أمامه عن التعليل بالمصلحة له ما يبرره، إذ إن الرازي يعد أكثر الأشاعرة تشددا في هذه المسألة إذ حرص حرصا شديدا على نفي التعليل لأفعاله تعالى بالأغراض، وأن لهذا الموقف الأشعري ما يبرره في مستوى الفلسفة الإلهية التي آمنوا بها في تصورهم لعالم الألوهية، وهي فلسفة تنبني على أن التعليل يستوجب استكمال الذات من الغير، وهو ما يؤدي إلى تسلسل الأغراض وتعالى الله أن يستكمل ذاته من الغير، كما أن تصور التعليل بالأغراض يستلزم حصول اللذة والألم لاستكمال ضرورة الفائدة، والله تعالى قادر على تقديم هذه الأغراض دون

1) المحصول في علم الأصول: مرجع سابق، (239/2).
2) المرجع نفسه، (180/2).

توسط الأسباب، والظاهر أن هذا الموقف الأشعري سيؤدي إلى مأزق حقيقي في المستوى التشريعي، إذ سيعود الأصوليون الأشاعرة إلى إثبات التعليل بالمصلحة في مستوى التأصيل لأصول الفقه[1].

يبدو أن الشاطبي أراد تجاوز التناقض الحاصل في الموقف الأشعري من التعليل بين النفي الشديد له في العقيدة ثم الإثبات له والتعامل به في الشريعة، فسلم أن «وضع الشرائع إنما لمصالح العباد في العاجل والآجل معا»[2]، وركز على الموقف المعتزلي لأنه موقف مؤسس ومعقول لا تناقض فيه بين ما قيل في العقيدة وما سيقال في الشريعة، وعلى الرغم من هذا الإسناد فلا يمكن إطلاقا القطع بأن الشاطبي كان معتزليا فلا نقول ما لم يقله الفقيه الغرناطي ولا المصادر التي اعتمدت سيرته، ثم إن المتون المعتزلية لم تتمكن من التردد داخل العقل الديني المغربي الأندلسي خلاف الأخرى الأشعرية التي قدمت من المشرق مع ابن العربي ثم تحولت إلى مشروع أيديولوجي مع المهدي ابن تومرت .

لنعد إلى المقدمة التي كانت مدار البرهنة على مطلب التعليل بالمصلحة سنجدها مقتضبة وغير كافية، بل إنها تحمل تناقضات، فبينما يقول إنها مقدمة مسلمة في هذا الموضع يعود ليبرز ضرورة البرهنة عليها صحة وفسادا، ثم ينتقل مباشرة دون إثبات البرهنة إلى أن أحكام الله معلله بمصالح العباد[3]. وإذا ما تم تفحص مشروع الشاطبي في كليته، فإن مثل هذه التناقضات تجد لها مبررها فيما يلي:

أ- لقد أدرك الشاطبي الأثر السلبي للمناظرة الكلامية -خاصة في عهودها المتأخرة-

---

1) الآمدي: الإحكام في أصول الإحكام، (ط1)، دار الفكر: بيروت- لبنان، 1996م، (272/4).

2) الموافقات: مصدر سابق، (4/2).

3) المصدر نفسه.

على التشريع بالنظر إلى الجدال المستحدث داخلها، وهو داخل تحت ما لا يفيد الفقه الذي هو من جنس العمل، وهو ما يجد جدواه في الفرز المنهجي الذي مهد به الشاطبي كتابه "**الموافقات**" فاصلا بين ما يدخل في صلب العلم وملحه، وما هو لا من صلبه ولا من ملحه، وفي هذا الأمر نجده يقول: «وكل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه، إلا أنّه لا يحصل فيها خلاف في فرع من فروع الفقه، فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضا، كالاختلاف مع المعتزلة في الواجب المخير، والمحرم المخير، فإن كل فرقة موافقة للأخرى في نفس العمل، وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصل محرر في علم الكلام»[1]، فلا فائدة عملية ترجى من هذا الخلاف، ولذلك فوضع الأدلة فيها عارية وهو يؤدي معنى كونها لا تنهض إلى العمل.

ولا ريب أن التناقض بين التصور العقدي والتصور الشرعي يحيل مباشرة إلى لا معقولية الخطاب الشرعي، وعدم جدواه، وهذا ما جعل الشاطبي يرد على الرازي وقد أسعفه لاستقراء قائلا: «والمعتمد أنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره»[2].

لعلنا نعثر هنا على المبرر الذي جعل الشاطبي يختار الرازي باعتباره من نفاة التعليل تاركا ابن حزم الظاهري، وهو أشد النفاة للتعليل، فقد رفض القياس جملة وتفصيلا، ولعل ذلك يعود إلى أن موقف ابن حزم المؤسس في الأحكام في أصول الأحكام لا يتناقض مع كتابه الفصل في الأهواء والملل والنحل وأن قوله بالظاهر حاكم على موقفه العقدي الذي سعى إلى ضرورة شحب التعصب والتمذهب تجاوزا للبدعة وللفرقة.

جدير بالذكر أن مصنف الاعتصام سيقدم الدواعي الموضوعية التي جعلت الشاطبي

---

1) المصدر السابق، (30/1).

2) المصدر نفسه، (4/2).

يحبس كل جدل في العقيدة ويباشر التأصيل في الشريعة على مبادئ تريد العودة إلى العقيدة البسيطة، وتتجنب استخدام الترسانة الكلامية في الدفاع عن أفكار لا صلة لها بالعمل، ولذلك عندما تثار قضية إذا ما كانت العلة موجبة بذاتها نجده يقول «وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيدا للعمل، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد فلنجد على مقتضاه ويبقى البحث في كون ذلك واجبا موكولا إلى علمه»[1].

ب- لقد استفاد الشاطبي من موقف المعتزلة المثبت للتعليل، وذلك لتحقيق أغراضه من علم أصول الفقه كما تصوره هو، فقد كان في سبيل تأسيس العلم يستوجب المعقولية وهي معقولية تبدأ بالتسليم بجملة مسلمات لذلك جعل الشاطبي الشريعة معللة بمصالح العباد مسلمة لا ينازع فيها الرازي ولا غيره، كما أن التعليل يقدم المشروعية لمنهج الاستقراء الذي يجعله الشاطبي السند المنهجي لضبط بنية العلاقة بين الشريعة كمصلحة من جهة، والمكلف الذي يدخل كفاعل داخل نظام هذه الشريعة.

ج- تعد المصلحة هي المقصد الأول للشريعة، مما يبرهن على أن الشاطبي أراد تحقيق تصور جديد في أصول الفقه -وإن بقي داخل نظرية القياس- لا يعتمد على الوصف الظاهر المنضبط، إنما سيحقق بمستوى آخر للتعليل هو القائم على التعليل المقاصدي، الذي هو عينه التعليل الغائي، وهو يزيد في كمال التعليل إذا ما اعتبرت حكمة الفعل إلى جانب علته، والحق أن هذا التصور ينتهي إلى اعتبار الشريعة حكما ومصالح، وأنها صلاح كلها وجد كلها، واعتبار للمصلحة كغاية أولى يهدف إلى تحقيقها الخطاب الشرعي، فقد أثار الشاطبي إشكال الصلة بين الدين والواقع، فالمصلحة هي العامل الذي يمكن من انصهار كل من الدين والواقع، ومثل هذا الاتجاه يجد ما

1) المصدر السابق، (5/2).

يبرره، إذا نظرنا إلى التيار الصوفي الذي بلغ مداه في عصر الشاطبي وادعى كتم الأسرار وفوت المصلحة وكذا بالنظر إلى الحال المجتمعي والسياسي لأندلس القرن الثامن الهجري.

2- درء التحسين والتقبيح العقليين -مع الأشعري ضد المعتزلي-

يرتبط التعليل بالمصلحة دليلا بمسألة أساسية في علم الكلام وهي مسألة التحسين والتقبيح، إذ إن إثبات التعليل بالمصلحة يعني أن الفعل سواء صدر من الله أو الإنسان، ففاعله يقصد غرضا من ورائه وقد حددته المعتزلة بأنه الحسن ومن ثم فمن الواجب أن تكون أفعاله تعالى ذات علل وأغراض أما الفعل الخالي من الغرض فهو ضرب من العبث، والعبث من الأصول المقبحة عند العتزلة، ولذلك نشأت علاقة لزوم ضرورية عند المعتزلة بين إثبات التعليل بالمصلحة والقول بالتحسين والتقبيح العقلين. ذلك أن القول بالتحسين والتقبيح العقليين عند المعتزلة قائم على «أن العقل يوجب معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع»[1].

وقد نجد اختلافا بين طبقات المعتزلة حول طبيعة الحسن والقبح، هل هما لذات الفعل أو لصفة من صفاته أولهما معا؟ غير أنهم وعلى الرغم من هذا الاختلاف فهم مجمعون على أن الحسن والقبح صفتان معرفيتان قبل الشرع بواسطة الضرورة العقلية التي تساوي القول بأن الكل أكبر من الجزء، كما أنهم مجمعون أيضا على أن المكلف يدرك حسن الصدق وقبح الكذب، قبل نزول الأمر والنهي الإلهيين لأن العدل أصل ثابت والله ليس بظالم، وهنا تأكيد للمسؤولية على المكلف، فيكون للوعد والوعيد مشروعية إذ إثبات الإدراك العقلي للحسن والقبح يجعل العقاب والثواب مرجحا رجحانا معقولا، ولنعد إلى أبي إسحاق الشاطبي الذي اختار القول بالتعليل وأخذ في

---

1) الشهرستاني: الملل والنحل، (81/1).

ذلك موقف المعتزلة دليلا سانده وركن إليه مقابل الأشعري الذي نفى تعليل الشريعة بالمصلحة، ذلك أن من اختار التعليل أبان عن القصد الإلهي –وطبقا لاتساق المذهب– فمن الضرورة أنه سيقول بالتحسين والتقبيح العقليين، وبهذا الاعتبار فقد حان الكشف عما إذا كانت مسلمة الشاطبي التي صادر بها كل أقواله وهي أن الشارع قصد إلى وضع الشريعة ابتداء رعاية مصالح العباد قضية يلزم عنها ضرورة قوله بالتحسين والتقبيح العقليين؟

من مقدمات العلم الضرورية –المعتبرة عند الشاطبي–والتي تستند إليها مسلمة التعليل بالمصلحة هي أن: «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم، فإنما تشتمل مركبة على الأدلة السمعية أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة، لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع وهذا مبين في علم الكلام»[1].

لا شك أن العقل بمقدوره ضبط دلالة الأدلة، ولكنه لا يستقل بالنظر فيها ليعزل نفسه، وهو أداة لتحقيق مناطها، وفي حالة سكوت الأدلة عن الإدلاء بالموقف يصمت العقل، فيكون صمته هذا لازما عن مقدمات في علم الكلام فقد «تبين من علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح، ولو فرضناه متعديا لما حده الشرع لكان محسنا ومقبحا وهذا خلف»[2].

إذن يستقيل العقل أمام كل محاولة للتقويم ولا يعود ليؤدي مهمة ضبط تصورات الأفعال، فهو لا يقبح ولا يحسن فيكون القصد هنا بيّن فالشاطبي استهل كتاب المقاصد بذلك التميز المعتزلي الذي يعود بوشائحه المذهبية إلى قول المعتزلة بالصلاح والأصلح

1) الموافقات: مصدر سابق، (1/23-24).

2) المصدر نفسه، (1/61).

ليعود أشعريا في تثبيته لطبيعة الصلاح ومصدرها، فالله خالق الأفعال وهو صاحب التحسين والتقبيح، ولا مجال للعبد في معرفة أفعاله إلا بعد نزول الشرائع، والحق أن مثل هذا الموقف الأشعري ينضبط على تصور لعالم الألوهية، فبما أن السيادة لله مطلقة، فإن خلق الأفعال يتعين في هذا الإطار فلا قدرة أخرى إلى جانب القدرة الإلهية ولا مجال هنا لاستثناء الفعل الإنساني من هذه القدرة، بل إن القدرة الإنسانية والمقدور متعلقان بفعل الله، وكل شيء في الخطاب الأشعري يؤول إلى نفي كل مبادرة إلى تصور العلة، ذلك أن القديم لم يفعل العالم لعلة[1].

ولعل التسليم بأن الشاطبي كان أشعريا بدلالة اعتبار خلق الأفعال من الله أمر مبكر، ذلك أنه لم يتصور البتة أن الله لم يخلق الأفعال لعلة ثم إن بيان حدود التمفصل بين قصد الشارع وهو العلة المبيّنة في الغرض الذي لأجله أنزلت الشرائع من جهة وقصد المكلف وهو الإنسان الذي يستوجب دخوله في العمل الشرعي لقدرته في الفهم والفعل والإمكان من جهة أخرى لها أبعادها في التريث أمام حكم أن الشاطبي كان أشعريا.

ينتهي المتكلم الأشعري إلى الحكم ببطلان السببية، فهو بعدما أثبت القدرة المطلقة لله وعين عدم وجوب التعليل لهذه القدرة لأنه ضرب من المستحيل حتى إنه تعالى يستطيع أن يكلف العبد ما لا يطيق عاد ليناضل ضد القائلين بالطباع نافيا للتوليد مؤكدا للتجويز ليبطل قول القائلين باستحالة حذف العادات أو السببية مبرهنا على أن الاقتران بين السبب والمسبب لا مجال للضرورة فيه بل هو مجرد عادة إذ: «الاقتران بين ما يعتقد في العامة مسببا ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك؛ ولا ذاك

1) الباقلاني: التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، (دط)، دار الفكر العربي: القاهرة– مصر، (دت)، ص 50.

هذا، ولا إثبات أحدهما، متضمنا لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر فليس من الضرورة وجود أحدهما، وجود الآخر ولا من الضرورة عدم أحدهما عدم الآخر»[1].

وعلى من يجري هذا المجرى أن يزيل السببية الفاعلة ويثبت السببية الإلهية المطلقة فكل ما يحدث في هذا العالم من حوادث مرده إلى تقدير الله، وإذ يتبين هنا أن المنطق الأشعري الذي نفى التعليل بكل قوة مردود إلى إقصاء فعل العقل في كل محاولة للجمع بين الحوادث من جهة والعلة المعقولة من جهة أخرى فإذا تم الجمع فلن يكون إلا جمع اقتران فهل جرى الشاطبي على المجرى نفسه؟

يقول الشاطبي «مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسببات وإن صح التلازم بينهما عادة [..] والدليل على ذلك ما ثبت في الكلام من أن الذي للمكلف تعاطي الأسباب إنما المسببات من فعل الله وحكمه لا كسب فيه للمكلف»[2]. ثم يقول في موضع آخر «أن يدخل [...] على أنه فاعل للمسبب أو مولد له، فهذا شرك أو مضاه له والعياذ بالله والسبب غير فاعل بنفسه [...] فإن المؤمن بالكوكب الكافر بالله هو الذي جعل الكوكب فاعلا بنفسه وهذه المسألة قد تولى النظر فيها أرباب الكلام»[3].

وبعد أليس الشاطبي أشعريا على الأصالة؟ لا يمكن النفي بأن إسحاق يتكلم بلا ريب داخل إطار المسلمات الأشعرية التي لا مجال لردها فالأسباب فاعله بقدرة الله وليس للمكلف إلا الانتباه إلى ما يكون في مقدوره «فصارت الأسباب هي التي تعلقت بها مكاسب العباد دون المسببات، فإذا لا يتعلق التكليف وخطابه إلا بمكاسب،

---

1) الغزالي: تهافت الفلاسفة، (ط1)، المكتبة العصرية: بيروت، لبنان، 2001م، ص 176.

2) الموافقات: مصدر سابق، (1/137-138).

3) المصدر نفسه، (1/148).

فخرجت المسببات عن خطاب التكليف، لأنها ليست من مقدورهم»[1].

يبدو أن الاستثناء السابق الذي أكده الشاطبي يجعلنا نحمل مواقفه الأشعرية حملا جادا بالنظر إلى الخصم العنيد الذي كان يعيد تقعيد القواعد الأصولية وذلك سدا لمنافذه وهو التصوف الذي مثل تصورا عقديا وتشريعيا يعتمد على الاحتفاء بالأسرار وقدرة ذوات ممتازة على نيلها وهو أيضا خطاب مضنون به على غير أهله، الرفقة فيه قائمة على استخدام الأسرار واكتناه الخبايا الربانية، والتوسل برمزية السلوك وخصوصية المعنى وندرة القيم الأخلاقية التي يؤسسها لنفسه، إذ يطالب في مشروعه السلوكي بنظام خاص ومميز يستخدم الشفرة في تجويز الكلمات يغلب عليه وصف المجاز عن التحقق بالحقيقة هي خصائص جعلته خطابا للخاصة لن ينال الآخر فيه الحظوة إلا بالاختراق-وبواسطة جهد نادر-الدائم للحواجز البشرية المتمثلة في الطبيعة في ذاتها ولا بد ونحن بصدد الخطاب الصوفي أن نختبر معنى الكرامة ورمزيتها البعيدة الغور في الوصل بين القدرتين الإلهية والإنسانية، إذ تبدو الكرامة كفعل صوفي بامتياز رمزية حمالة لأوجه فمن جهة توحي لمشاهدها -خاصة إذا كان من العامة- على التحكم في الأسباب وقدرة العبد وهو هنا الصوفي على تقمص قدرة الله في خلق الأسباب مما يحذو بهذا المشاهد إلى الإعلاء من شأن هذا الصوفي وربما سيبدو له تجليا لله في الأرض، ومن جهة أخرى فإن الكرامة تؤدي دليلا أشعريا وهو أن الأسباب والمسببات مجرد اقتران ولكن إذا كان الأمر بصدد التصوف فالوجه الأول من تأويل الكرامة هو الذي يؤخذ بالاعتبار ويؤدي رمزية التحكم والسلطة من طرف الصوفي حتى على الأسباب وبالنظر إلى علاقة التصوف بالعقيدة والشريعة خاصة في عصر الشاطبي فإن المذهب الأشعري أصبحت أدواته أدوات فعالة لا بد من استخدامها إذا

---

1) المصدر السابق، (139/1).

كنا بصدد خصم يبادر ويفعل كالخصم الصوفي.

ثم إن دعوى الشاطبي إلى الالتفات إلى ما يدخل تحت كسب العبد للبث والمبادرة يعد لازما ضروريا للمطلب الأول الذي برهن عليه وهو مركزية الفعل في التشريع الإسلامي فهو غاية كل ضبط للقواعد وتأسيس للأحكام، وكأن أبا إسحاق يدعو إلى ضرورة التركيز على العمل وتجاوز كل ما ليس في إمكان المكلف من قضايا تعيق العمل كالسؤال عن الأسباب ومصادرها وطبيعتها.

الآن تنفتح أمام ناظرينا تجليات العلاقة الأشعرية بين الإنسان والله، والتي بدونها لن يكون النسق أشعريا، فهي لازمة عن المقدمة الكبرى التي تتفق عليها كل الأشعرية إذ «الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض خيرها وشرها، وأنه خالق أكساب العباد ولا خالق غير الله»[1]. وما كان وصف البغدادي للمعتزلة بالقدرية مقابل أهل السنة والجماعة والفرقة الناجية، إلا لما صار إليه أن النسق المعتزلي من إثبات لحق العبد في الاختيار فأفعاله كلها مخلوقة له ويأتي مفهوم التوليد ليعين التطور هذا الفعل وتمكنه من إنتاج أفعال أخرى مما يعني أن للقدرة الإنسانية مكانا كبيرا، وسيتخذ مدلول القدرية هذا الأساس بالنظر إلى أهل السنة والجماعة عندما يؤكد المعتزلة بأن الله لم يخلق شيئا من أكساب العباد[2]، ويتحدد هذا الأمر بالنظر إلى ما أصله هؤلاء من نظرية التحسين والتقبيح العقليين لرد الخصم الأشعري.

هذا الموقف المعتزلي معتمد على أن الله خالق أفعال العبد ومن ثم فهذه الأفعال واقعة تحت دائرة كسبه فقط، ولذا يقول مرسم المذهب الأشعري: «فالعبد لا يقدر على

---

1) البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، (دط)، دار الجيل؛ دار الآفاق الجديدة: بيروت– لبنان، 1987م، ص 327.

2) المرجع نفسه.

انفراده بفعله ولو أراد الله الانفراد بإحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه وواجد مقدوره فوجوده على الحقيقة بقدر الله تعالى ولا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلا، وإن أوجد الفعل بقدرة الله تعالى»[1]، وهنا يكون الخير والشر بقضاء الله وقدره وأن العبد لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا[2].

هكذا يبدو أن القائل بنظرية التحسين والتقبيح الشرعيين قائل لا محالة بنظرية الكسب على الشكل الأشعري فهل صار الفقيه الغرناطي إلى النتيجة ذاتها والقول بأن العبد كاسب لأفعاله؟

دافع الشاطبي عن أسبقية النقل على العقل وعلى أنه لا مجال للعقل في إضفاء الصفات على الأفعال؛ وإن اتفاق كل من العقل والنقل يكون بخضوع العقل للشرع، ولذلك فالعقل عاجز عن إدراك طبيعة المصلحة التي لا يعتبرها الشاطبي الأمر الأعظم إلا بعد نزول الشرع فهم-أي العقول الراجحة-: «لم يدركوا في تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع»[3].

العقل بهذا الفصل لن يكون مشرعا البتة لتقع الأفعال في دائرة الكسب الإنساني لا غير وأن الأفعال التي تقع في دائرة التكليف كلها كسب له ليحدد الشاطبي أنماط الأفعال التي تجعل الإنسان مسؤولا قائلا «ما كان داخلا تحت كسبه قطعا، وذلك جمهور الأفعال المكلف بها التي هي داخلة تحت كسبه، والطلب المتعلق بها على حقيقة

---

1) البغدادي: أصول الدين، (ط1)، مطبعة مدرسة الإلهية بدار الفنون التركية: إسطنبول-تركيا، 1928م، ص 133-134.

2) الأشعري: مقالات الإسلاميين، (ط1)، مكتبة النهضة المصرية: القاهرة- مصر، 1969م، ص 346.

3) الموافقات: مصدر سابق، (30/2).

في صحة التكليف بها سواء علينا أكانت مطلوبة لنفسها أو لغيرها»[1].

فهل صار الشاطبي إلى إقرار بنظرية الكسب حسب المقدمات الكلامية الأشعرية أم أن استخدامه لمصطلح الكسب كان واجبا بالنظر إلى الغرض الذي عده العمدة تأصيل وتقعيد القواعد؟

على الرغم من أن الشاطبي يؤكد على بطلان الموقف المعتزلي إذ «الأمر والنهي لا يستلزمان إرادة الوقوع، أو عدم الوقوع، وإنما هي قول المعتزلة، وبطلانه في علم الكلام»[2]، فإنه يعود ليحرر قصده من القول بالمصلحة والمفسدة بأنه قصد تشريعي ولذلك يكون «حكم التشريع أمر آخر»[3] مخالفا للقصد الفلسفي وللقصد الكلامي وإذن كان مفهوم الكسب الأشعري توظيفا ضروريا لبيان الأفعال الداخلة تحت القصد التشريعي وهي أفعال يقدر المكلف على فعلها فهي واقعة في مجال إرادته من جهة، والأفعال التي يجب أن يسكت المكلف عنها وينأى بعقله عن البحث في طبيعتها لأنه غير مكلف بذلك من جهة أخرى، ويبدو أن الشاطبي يبتعد بخطاب المصلحة والمفسدة عن كل مهاترة كلامية أو مجادلة فلسفية ذلك أن مثل هذه المهاترة تتجاوز طلب العلم وهو كما يبينه الشاطبي العمل، وتنغمس فيما لا يدخل في صلبه ولا في ملحه فهل هذا يعني أنه لم يكن لا معتزليا ولا أشعريا وأغراضه كانت مدعاة للتنسيق بين المعتزلة والأشاعرة؟

1) المصدر السابق، (84/2).

2) المصدر نفسه، (23/2).

3) المصدر نفسه، (23/2).

3- طبيعة الإرادة -وفاق بين المعتزلي والأشعري-

جلي أن الشاطبي قد استخدم تنسيقا كلاميا لا يلتزم بالضرورة المذهبية التي يلتزم بها كل نسق كلامي سواء كان أشعريا أو معتزليا، إذ رد الأشعري منذ البدء وانتصر للمعتزلي للبرهنة على مبدإ التعليل وبالدليل المعتزلي ليعود بعد ذلك ليحدد طبيعة المبادئ التي يستند إليها هذا التعليل فرد المعتزلي وانتصر للأشعري مبررا عدم جدوى التحسين والتقبيح العقليين، هكذا فإن هذا التلاقي بين القول بأن الله يفعل الصلاح بعباده وفق الدليل المعتزلي، مما يؤدي إلى تصور معقول مفاده أن الله ابتغى منذ البدء الصلاح لعباده من جهة ثم تميز هذا الصلاح كقيمة بالإضافة إلى الفعل وليست من ذات الفعل يؤسس مفهوما شاطبيا حول الإرادة، فهل يمكن إجلاء هذا المفهوم؟

لن يستقيم الحقل الدلالي لمصطلح المقصد إلا باعتبار الإرادة عنصرا باطنيا مبررا له فبدون الإرادة يفتقد المقصد ديناميكيته في بيان الغايات والأغراض والتوجه إلى أفعال يرغب في أدائها القاصد، إذ القاصد هو المريد إلى تحصيل شيء طمح إلى بلوغه ونظرا لهذا التجانس الداخلي بين المقصد والإرادة فإن مقاصد الشريعة تعني أيضا الأغراض الإرادية التي يتوخاها كل من الشارع والمكلف داخل هذه الشريعة، فيصبح بالتالي تنظيم الشريعة معللا بهذه الأغراض ليتبين سبيل التكليف وتتحدد معقوليته أولا، وهو ظاهر في ذلك الوضوح الذي رعاه الشارع في بيان أغراضه التي سنها محصلا بذلك صلاح المكلف، وثانيا في ذلك الوعي الذي يمتلكه المكلف في إدراك هذه الأغراض والدخول للعمل بها.

قصد الشارع إثبات لإرادة الله إذ الإضافة الحاصلة بين القصد والشارع تؤلف عزم على فعل الصلاح بعباده ولكن تصور الشاطبي لطبيعة هذه الإرادة في ذاتها كان تصورا أشعريا «فالله غني عن العالمين، تعالى أن يفتقر لغيره أو يكتمل بشيء، بل هو غني على

الإطلاق وذو الكمال بكل اعتبار»[1]، لا ريب أن مثل هذا التصور للذات الإلهية هو تتريه مطلق وإثبات للمشيئة يترهها حتى عن معرفة الأغراض في التشريع، إذ لم يجعل الأشاعرة من شروط الإرادة اعتقاد النفع فتكون الإرادة هي قصدا للفعل دون النظر إلى ما إذا كان هذا الفعل جالبا للمصلحة أو دافعا للمفسدة ذلك أن هذه الإرادة مغايرة للشهوة وكما يقول الباقلاني إذ «بالشهوة توقان النفس وميل الطبع إلى المنافع واللذات فذلك محال ممتنع عليه»[2]. أي على الذات الإلهية ولقد أثبت الشاطبي «التصرف في الملك على مقتضى المشيئة»[3]، فالله سبحانه فاعل«بالإرادة القديمة وعن الإرادة القديمة لا يعزب عن علم الله وقدرته وإرادته شيء من ذلك في الأرض ولا في السماء»[4].

كما أثبت أيضا عدلا إلهيا صريحا في اعتباره أن الله أنزل لعباده ما يصلح ذات بينهم وهو توجه معتزلي واضح إذ العدل عند المعتزلة هو: «ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والحكمة»[5]. وهكذا يجمع الشاطبي بين القول بالإرادة المطلقة والمشيئة المترهة والقديمة، ولكنها أيضا مشيئة تتحدد بكونها تبتغي المصلحة وتحرص عليها، مما يؤدي إلى التركيب بين موقفين حول الإرادة الإلهية موقف القائل بأن الإرادة والاختيار بالنسبة لله هو أن يفعل ما يشاء وكيف يشاء[6]، ليدخل المكلف تحت هذه المشيئة لا يفعل إلا كسبا وقد يكلفه الله ما لا يطيق ثم الموقف القائل: «أن الصفة الجامعة لكل أفعاله تعالى الحسن، لما بيناه من الدلالة على أنه لا

---

1) المصدر السابق، (89/1).

2) التمهيد-في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة، والخوارج والمعتزلة: مرجع سابق، ص 48.

3) الملل والنحل: مصدر سابق، (55/2).

4) الموافقات: مصدر سابق، ج2.

5) الملل والنحل: مصدر سابق، (55/1).

6) المصدر نفسه، (118/1).

يفعل القبيح»[1]؛ وهذا الموقف المعتزلي ينبني على أصل العدل أن الله يفعل بعباده المصلحة ويبدو موقف الشاطبي المستنكر لقول الأشاعرة بأن الله يكلف العبد ما لا يطيق يقربه من الموقف المعتزلي الذي يتجه في السبيل نفسه، ولا ريب أن الشاطبي يثبت هذه النتيجة ويكرسها عاملا بها في كل أجزاء الموافقات والاعتصام.

تنبني الإرادة الإنسانية عند الأشاعرة على مفهوم الكسب، وهو ناتج ضروري لإثبات الإرادة الإلهية اللامشروطة، وعلى الرغم من تصريح الشاطبي بالتقبيح والتحسين الإلهيين وقوله أن الأفعال الإنسانية تقع في مجال كسبهم، فإننا نجد أن إلحاح الشاطبي على التعليل بالمصلحة المسنودة إلى الاستدلال المعتزلي يدل على أنه أدرك عنصرا أساسيا في الشريعة وهو صلتها بالواقع وأن قصد الشارع لوضع هذه الشريعة للإفهام بها هو بيان أن الخطاب الشرعي مجال لتجربة وجدانية للمكلف تعمل على صياغة نهائية لمصالحه حتى لا يكون الخطاب الشرعي خطابا عبثيا، إذ بالنظر إلى حال المخاطب بالخطاب وهو المكلف، فإن بيان الإضافة الذي خصه الشاطبي للأنموذج الثاني من المقاصد، وهو مقاصد المكلف يضمر شكلا من الانصهار بين إرادة الإنسان وإدراكه للمصالح الشرعية التي لم يتحرك صوبها إلا أنها تقع في مركز الإمكان البشري، وما تمثله من جذب غائي يعود إلى مسألة تعليل الشريعة التي أكد المعتزلة كما أكد الشاطبي أنها معللة بالمصلحة، ولذلك كانت مشروعية التكليف مرجحة بالغاية منه وهو ما يؤكده المعتزلة في قول القاضي عبد الجبار«خلقهم ليضرهم، أو لا لنفع ولا ضرر فذلك ظلم وعبث، فلا بد من القول بأنه خلقهم لينفعهم، وخلق الجماد لينفع به»[2] وهكذا يترلق الخطاب المقاصدي من التحكم النسقي للمذهب الكلامي، فإذا كانت إرادة الشارع

---

1) المغني من أبواب التوحيد والعدل: مصدر سابق، (53/14).

2) المصدر نفسه، (64/11).

مطلقة من جهة الأمر والنهي، فإن الشاطبي يجعل لهذه الإرادة مغزى ومعقولية عندما ارتبطت بالمصلحة علة رئيسية وهو ما ذهب إليه المعتزلة الذين قرروا ارتباط الإلهي بالمصلحة.

في الأخير لم يكن الشاطبي أشعريا ولم يكن معتزليا، وهو أمر فصلت فيه المصادر بعدم ذكرها لانتمائه الكلامي ويدلل عليه خروج الشاطبي عن الضرورة المنطقية للنسق الكلامي عامة، ولعل استصغاره للخلاف الأشعري المعتزلي حول طبيعة المصلحة ما يزيد في إثبات ذلك فالمصلحة هي غاية التشريع إذ يقول «وأما على مذهب المعتزلة فكذلك أيضا، لأنهم إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أداهم إليه العقل في زعمهم وهو الوجه الذي يتم به صلاح العالم على الجملة والتفصيل، أو ينخرم به، في المفاسد، وقد جعلوا الشرع كشفا لمقتضى ما أداه العقل عندهم بلا زيادة ولا نقصان، فلا فرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة، وإنما اختلفوا في المدرك، واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعا ومنضبطة في أنفسها»[1].

الحق أن قراءة لهذا الموقف السابق على ضوء ما حمله كتاب الاعتصام من خوف حيال أزمة البدعة التي استشرت في عصر الشاطبي تزيد في بيان الدواعي التي حملت الفقيه الغرناطي إلى التماس سبيل يدرء عنه التعصب المذهبي، ويحمله صوب الاستثمار النافع لموارد العقيدة كما بينها علم الكلام فالجمع بين القول بالمصلحة والقول بصدور التحسين والتقبيح من الشرع يؤكد أن الشاطبي سعى إلى إظهار الخاصية الموضوعية للشريعة، فهي من جهة لا تخص الذوات ومن جهة أخرى متعلقة بمصالح بينة لا دخل فيها للذوات أيضا أي لا دخل فيها لأصحاب البدع، ذلك «أن المبتدع قد نزل نفسه منزلة المضاهي للشارع لأن الشارع وضع الشرائع وألزم الخلق الجري على سننها وصار

1) الموافقات: مصدر سابق، (2/34-35).

هو المنفرد بذلك لأنه حكم بين الخلق فيما كانوا فيه يختلفون، وإلا فلو كان التشريع من مدركات الخلق لم تنزل الشرائع»[1]، وأخيرا هل اتخذ الشاطبي مبادئ عقدية مميزة؟ وبالنظر إلى تلك الروح الأندلسية التي نزعت إلى نقد سلطة التصور الكلامي على العقيدة ،فهل تعد الموافقات تركيبة أندلسية استلهمت الخلاصة الرشدية المبينة في الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ؟

4- موقف الشاطبي من علم الكلام -علم الكلام من مُلَحِ العلم-

يأخذ الشاطبي هوية فقيه ولا يصرح البتة بالانتماء الكلامي، ويبدو أن مصنف الاعتصام لا يعلن عن شكل انتمائه الكلامي ولا يحيد بدائرة الانتماء إلى مذهب بعينه ولكنه يتخذ في الفكر الديني النصرة للعمل ولا يكون كلامه إلا فيما تحته عمل ليتقيد هذا الفكر بإفادته للفقه والآداب الشرعية، وهكذا فإن الاعتصام يكشف عن موقف من الانتماء للفرق التي يأخذها الجدل المأخذ الأول في النظر ويغيب عنها موضوع النظر؛ أما الشاطبي المالكي فإنه لا يجعل قبالته إلا التجربة العملية التي هي مدار تعبد المكلف وقوام استقامته لتكون موضوعا للنظر.

لقد أدرك الشاطبي كسلفه ابن رشد أثر التأويل الفاسد على العقيدة والشريعة معا، وسنجد دعوى الكشف الرشدية تتردد وبعمق في موقف الشاطبي من علم الكلام بذلك السؤال الباحث عن جدوى التأويل الكلامي والمناظرة الكلامية في بيان قصد الشارع وبضرورة استبدال الجدل الكلامي بما أنه مظنة لفساد الشريعة بما استدل به القرآن نفسه، فيكون دليل العناية والاختراع هو الاستقراء الذي يعني البحث بنفس المنهج القرآني عن المعاني المنهضة للعمل بالشريعة.

---

1) الاعتصام: مرجع سابق، (38/1).

يقول الشاطبي «من العلم ما هو من صلب العلم، ومنه ما هو ملح العلم، لا من صلبه، ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه»[1]، يكون صلب العلم هو المطلوب وإليه المنتهى والتعويل على ضبط الفقه أما ملح العلم فهي ما يحوم حول حمى هذا المنتهى أما ما ليس من صلبه ولا ملحه فإنه يعود بالإبطال على صلب العلم، أمام هذا الترتيب يأتي السؤال عن موقع علم الكلام؟

إن للشاطبي موقفا صريحا من العلوم النظرية التي تبعثر الفكر في دروب الجدل حول المفاهيم دون أن تكون لها خدمة للفقه والآداب الشرعية؛ والفلسفة مثلت أنموذجا واضحا لمثل هذه الحالة فهل يكون علم الكلام علما مرفوضا بسبب حياده عن الموضوع الأساس للشريعة وهو خدمة الفقه والآداب الشرعية؟

لا نعثر على موقف صريح من علم الكلام، كما هو بالنسبة للفلسفة غير أن هذا الموقف تجليه المقدمات الثلاثة عشر التي صدر بها الشاطبي مصنفه: الموافقات والذي عمل خلالها على الفرز المنهجي لعلم أصول الفقه، والحق أن أصناف المعارف الخادمة لمثل هذا الموضوع تتراوح بين ثلاثة أنواع هي:

– **الأولى** وهي الموضوع المركزي والذي وصفه الشاطبي بكونه صلب العلم والذي حدد خدمته للفقه وللآداب الشرعية.

– **الثانية** وهي من ملح العلم وهي علوم تحوم حول صلب العلم ومنها علم العربية وإذا ما انتهينا إلى قول الشاطبي «وكذلك أصول الدين، وهو علم الكلام، إنما حاصله تقرير لأدلة القرآن والسنة أو ما ينشأ عنها في التوحيد وما يتعلق به، كما كان الفقه تقريرا لأدلتها في الفروع العبادية»[2]، هنا لن يكون علم الكلام إلا أدلة قرآنية أو سنية

---

1) الموافقات: مصدر سابق، (53/1).

2) الاعتصام: مرجع سابق، (28/1).

على عقيدة التوحيد خادمة للعقيدة التي هي عمل القلب ومن ثم فهو خادم للغرض التشريعي، ولذلك سيكون علم الكلام من ملح العلم ليؤدي الخدمة بالقدر الذي يخدم به أصول الفقه، وقد ذكر الشاطبي ضرورة أن يتعلم الناظر في علوم الشريعة علم الكلام دفاعا عن العقيدة ممثلا بقدرة القاضي ابن العربي الكلامية في رده على الباطنية[1]، لكن استخدام هذا العلم سينحصر مجاله في خدمة ما تحته عمل، و ليس الفصل في الجدل في الذات الإلهية والخوض فيما لا تدركه الأبصار وهي نزعة مغربية أندلسية نستأنس بالتدليل عليها مع ابن رشد ثم ابن خلدون في تقرير ضرورة شجب التصورات الكلامية والاقتصار على ما يخدم عقيدة التوحيد المنهضة للعمل الشرعي .

الثالثة لا هي من صلبه ولا هي من ملحه، وهي علوم تكرّ بالإبطال على صلب العلم ولا تخدم الغرض التشريعي.

إن موقف الشاطبي من موضوع علم الكلام والذي يقدمه بأنه من ملح العلم يؤكد على أنه علم خادم لأدلة علم أصول الفقه في جانبها العقدي وقد كان له عونا في التأصيل لعملية الاستدلال على مشروعية التعليل على طريقة المعتزلة الكلامية.

لقد كان انجلاء غربة العالم بواسطة نخل الأصول وبناء الشريعة على القطع أمرا يخدم العقيدة الصحيحة عقيدة التوحيد التي تنهض نحو التكليف دون سؤال عن طبيعة المفاهيم والخوض فيما لا يفيد التجربة العملية للمكلف، إذ هذه التجربة العملية تنخرط في الفعل عبر أحكام تكليفية وهي الأمر والنهي والتخيير وهي صيغ تبليغية تربط بين التوحيد والتكليف،وتدعو المكلف للفعل أو عدمه، ويكون علم الكلام هو ما يخدم هذه الأوامر التكليفية بالإسناد العقدي إلى عقيدة التوحيد وللفاعل في هذه الحالة أن لا ينهض داخل الشرع إلا بتدبر دواعي ما تحته فعل وهو ما يعني سؤالا يلح بضرورة

1) المرجع السابق، (218/1).

استقصاء هذه المرجعية الكلامية لأسرار التكليف، فهل دخل الشاطبي في تقديم مشروع يضع حدا للفرقة ويسد باب الابتداع ويقوم بإحياء عقيدة التوحيد التي تحفز العمل وتبعد كل شغب يتيه في دروب الجدل الكلامي ليجلب التأويل الفاسد؟ هل هو تأسيس لعلم كلام آخر قدم له ابن رشد في "**الكشف**" يتجاوز الحديث العبثي فيما لا يفيد ويهتم بطبيعة المعقول الشرعي ويضع الإنسان كفاعل أساسي داخل نظام الشريعة؟

5- حب الكلام فيما تحته عمل:

كان ترتيب الصلة بين أصول الفقه والعلوم الأخرى خطوة منهجية هامة رمى بها الشاطبي إلى إعادة ضبط الأصول بما يثبت الغاية الأساسية منه وهو التنهيض للعمل، ثم إن في تحديد طبيعة القضية العارية، وافتقارها لكل دافع إلى الفعل ما يعني التدقيق فيما يستغرقه هذا العلم من قضايا إنها قضايا ذات طابع توجيهي إذ لا بد من عودتها على الفقه والآداب الشرعية بالفائدة إنها عملية نخل لقواعد الأصول بحيث تؤدي هذه الأخيرة إلى إنشاء علم ذي فائدة عملية.

يرفض الشاطبي كل المواقف الكلامية التي لا يكون لها أثر سوى الخوض والزيغ في الدين ومثل هذا الخوض وهذا الزيغ لن يكون مدعاة إلا لفساد الدين وتحول عن المصلحة الشرعية، هذا التصدير المنهجي يعلن منذ البدء تبرم الفقيه الغرناطي من تأويل لا يعمل على الفائدة في الشرع والصلاح في الحال والمآل، وفي هذا الإطار كان الاستدلال بالموقف المالكي بوجوب الكلام إلا فيما تحته عمل[1]، وكذا كثرة شواهده عن مسائل الجدل في العقائد برهان ناجز على أن الشاطبي ينتمي إلى ذلك الاتجاه الذي يرفض الخوض في العقائد والنظر في الدين بما يعود عليه بالخرص وهو عينه الموقف

1) المرجع السابق، (505/2).

المالكي الذي يتعين بتجاوز الخوض في مسائل العقيدة التي لا قبل للعقل من فك لغزها وهي مسائل لا تجلب ثراء الموقف العملي للمكلف، بل تشتت العقل في دروب الظن، والوهم مما يؤدي إلى تعطل هذا الموقف.

والحق أن التأويل الذي يخوض في المتشابه ولا يعين المحكم هو مصدر البدعة المعطلة للأحكام الشرعية، وسيجعل الشاطبي كل أهل البدع خائضين فيما هو متشابه عاملين على تعطيل الفعل غير متدبرين للمحكم الذي هو أساس الشرع حيث تتجلى مقاصد الشريعة في اتساق لا خلل في بنائه وهنا تتمايز أوصاف الفرقة الناجية بصفات تجعلها من بين الذين عرفوا أساس التأويل وأحكموا المتشابه في سياق المحكم وهم أهل السنة الذين لا يتكلمون إلا فيما تحته عمل «فالصراط المستقيم هو سبيل الله الذي دعا إليه وهو السنة والسبل هي سبيل أهل الاختلاف الحائدين عن الصراط المستقيم وهم أهل البدع»[1]، بهذا تتفرق السبل وتتشتت في دروب الظن إلا أنه يوجد معيار لليقين ليقضي به إنه سبيل أهل السنة، وما سبيل أهل السنة؟ إنه سبيل يتميز بميزتين الأولى تجاوز كل حديث في الذات والصفات وأمور الألوهية التي لا قبل للعقل بإدراك كنهها، هذا التجاوز يؤدي إلى الميزة الثانية وهو الأخذ بالعمل إنها مرجعية عقدية ارتكزت على خاصية في المذهب المالكي وهي الوصل المباشر بين العقيدة والفقه ثم إن الفقه يأخذ بعمل أهل المدينة والمصالح المرسلة.

سيركز الشاطبي على أن الاقتداء هو أسوة العاملين، في الشرع الذين اتخذوا السنة النبوية هديا وجعلوها إماما لهم في العمل، وهكذا يخلص الشاطبي إلى ما يلي: «قد بين مالك رحمه الله أن الكلام فيما تحته عمل هو مباح عنده وعند أهل بلده -يعني العلماء منهم- وأخيرا أن الكلام في الدين نحو القول في صفات الله وأسمائه، وضرب مثلا نحو

1) المرجع السابق، (46/1).

رأى جهم والقدر قال والذي قاله مالك ووافقه عليه جماعة الفقهاء قديما وحديثا من أهل الحق والفتوى، وإنما خالف في ذلك أهل البدع، وأما الجماعة فعلى ما قال مالك -رحمه الله- إلا أن يضطر أحد إلى الكلام، فلا يسعه السكوت إذ طمع في درء الباطل وصرف صاحبه عن مذهبه وخشى ضلاله عامة أو نحو هذا»[1]، ففي حالة اضطرار الشاطبي إلى الكلام أي سبيل سيسلك في المنافحة وبأية أدوات يرد الخصم؟

يبدو أن لأبي إسحاق موقفا متميزا من علم الكلام إنه وسيلة للرد على المبتدعة والدفاع عن العقيدة بما يعيدها إلى صفائها الأولى، إذ إن علم الكلام ضروري إذا كان الأمر دفاعا عن العقيدة وهنا سيشهد بموقف أبي بكر بن العربي في رده على الدعوة الباطنية الإسماعلية وكيف كانت حاجته إلى علم يقوده في عملية الانتصار للعقيدة السليمة، إلا أننا نلمح موقفا آخر يعلن توجس أبو إسحاق من علم الكلام عندما يصبح وسيلة للخوض في المتشابهات بين الفرق وسبيلا للابتداع وهنا يلتجأ إلى موقف الإمام مالك قائلا «كان مالك بن أنس يقول: الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهضون عنه نحو الكلام في الرأي جهم والقدر وكل ما أشبه ذلك، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل، فأما الكلام في الدين وفي الله عز وجل فالسكوت أحب إلي لأني رأيت أهل بلدنا ينهضون عن الكلام في الدين إلا فيما تحته عمل»[2].

لم يكن الشاطبي معتزليا ولم يصرح بأشعريته إلا أن استياءه من المهدي المغربي[3]، يبين عما هو مسكوت عنه ؛ عند الفقيه الغرناطي، عدم الخوض في الذات الإلهية، والأشعرية خاضت في ذلك، عدم ترويج علم الكلام بين العامة، والأشعرية روّجته فهذا

1) الاعتصام: مرجع سابق، (495/2).

2) المرجع نفسه، (501/2).

3) المرجع نفسه، (405/2).

الغزالي يسمح بأعز ما يطلب ليكون بين يدي المهدي المغربي الذي اتخذه سبيلا إلى السلطة ومدعاة للتكفير.

بأية أدوات كلامية يرد الخصم إذ كان الأمر فيما يخص الدفاع عن العقيدة؟ يرد الخصم بأدوات لا تعود بالتناقض على مقاصد الشريعة بل بمراعاتها وهو ما وجدناه عند الفقيه الغرناطي، في انتصاره للمصلحة فكان من ثم أخذ بالأدوات المعتزلية ثم انتصاره لأسبقية الشرع على العقل فكان أشعريا. لذلك يهون الشاطبي من الخلاف المعتزلي الأشعري إلى حد التلاشي ليجعله مردودا إلى مقاصد كل فريق وهو إثبات التوحيد وهو مقصد ثابت في الدين[1].

الخاتمـــة

لقد تجاوزت الموافقات ذلك التقليد العلمي الذي سار عليه الأصوليون في عملية التأصيل لأصول الفقه، وهو البدء بمقدمات كلامية تطول بحثا بغية الدخول إلى المباحث الفقهية، ومن هذا الباب يثبت الغزالي ترتيب العلوم الدينية واصفا علم الكلام بالكلية «إذ العلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية [...] والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود»[2]، مثل هذا التأسيس المعرفي لعلم أصول الفقه يدرجه ابن خلدون في المرحلة التي اصطلح عليها بطريقة المتأخرين وهي مرحلة أدمجت فيها التصورات النظرية والمصطلحات الفلسفية[3] وهي مرحلة في العمل التأصيلي غلب فيها أسلوب المتكلمين على العمل

1) المرجع السابق، (406/2).

2) الغزالي: المستصفى من علم أصول الفقه، (دط)، دار الفكر: بيروت- لبنان، (دت)، (5/1).

3) ابن خلدون: المقدمة، (ط1)، دار الكتب العلمية: بيروت- لبنان، 1993م، ص361.

العلمي للتأصيل الشرعي الذي تنحصر غايته في بناء قواعد استنباط الأحكام الشرعية التي غايتها تنظيم الفعل وليس مجرد النظر.

وفي اختبار مثل هذا التأسيس المعرفي الذي يدخل إلى المتن الأصولي بمجموع مقدمات كلامية في الموافقات، يكون الحال مختلفا إذ تجاوز الشاطبي مثل هذه المقدمات الكلامية ويهون فيها ليبين الصيغة العقلانية للغائية المهيمنة على الشريعة، بل يدخل إلى المتن التأصيلي بمقدمات منهجية عول بها على نخل علم الأصول والعودة به إلى غايته الأولى وهي ضبط الفعل، وهنا تذهب الدعوة إلى السؤال عما إذ كان للنقد الرشدي لعلم الكلام أثر على تصور الشاطبي لسلطة المقدمات الكلامية على التأصيل الفقهي؟ ومن ثم تجاوز الأثر السلبي للجدل الكلامي على مستوى التأصيل الفقهي ،بل أن الشاطبي يصل إلى حد المساواة بين التصورين لمعتزلي والأشعري ليسوي بين حقيهما في الدفاع العقدي وهو الأمر الذي يعني أن الشاطبي يطالب بإزالة سلطة التصورات الكلامية على الأخرى التشريعية.

ولعل التصور الرشدي في التسوية بين المعقول والمنقول بين في المقدمات المنهجية التي استهل بها الشاطبي عمله التأصيلي حيث يمكن الفقيه الغرناطي من بناء الشريعة على مقدمات يراها أنها ضرورية من حيث إنشاء الشريعة على العلم ومن ثم على المعقولية ،و لعل الدعوة الرشدية تتردد في هذا الموقف بما يعني أن أزمة التأويل كما هي محققة في فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة قد بينت ذاتها في الموافقات عبر التأسيس المنهجي لعلم الشريعة وقد أدرك الشاطبي أن العمل بهذه الشريعة هو المقصد الأسنى للشارع باعتباره هو الطبيب الأعظم، ومن ثم أزال كل سلطة للخلاف الكلامي الذي أدى إلى خلاف الأمة وانقسامها إلى شيع، هكذا يكون الجامع بين المشاريع

الفكرية الكبرى الأندلسية منذ ابن حزم وابن رشد إلى الشاطبي توحيد الأمة وتجاوز الخلاف وضبط آليات الممارسة العلمية في النظر الشرعي.

